



De l'Éthiopie à Israël : migration et rôles rituels des femmes Beta Israel

From Ethiopia to Israel : Migration and the role of Beta Israel Women in Ritual Practices

Lisa Anteby Yemini



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/clio/13264>

DOI : 10.4000/clio.13264

ISSN : 1777-5299

Éditeur

Belin

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2016

Pagination : 157-170

ISBN : 9782701198538

ISSN : 1252-7017

Référence électronique

Lisa Anteby Yemini, « De l'Éthiopie à Israël : migration et rôles rituels des femmes Beta Israel », *Clio. Femmes, Genre, Histoire* [En ligne], 44 | 2016, mis en ligne le 01 décembre 2019, consulté le 07 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/clio/13264> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/clio.13264>

De l'Éthiopie à Israël : migration et rôles rituels des femmes Beta Israel

Lisa ANTEBY-YEMINI

Les juifs d'Éthiopie, plus connus sous le nom de Falachas, n'employaient pas cette appellation qu'ils considéraient comme péjorative et se désignaient eux-mêmes comme Beta Israel ou « la maison d'Israël ». Leurs origines restent encore obscures et prêtent à de nombreux débats entre rabbins et historiens où s'opposent deux théories : celle d'un groupe juif ancien, exilé à une époque inconnue voire d'une tribu perdue d'Israël qui aurait migré en Éthiopie ; l'autre, d'un groupe autochtone éthiopien qui, à une époque indéterminée, aurait adopté un judaïsme spécifique, ou qui aurait été un groupe dissident et judaïsant de l'Église éthiopienne¹. Après un premier contact avec des missionnaires européens protestants au milieu du XIX^e, qui les considèrent comme un groupe juif, c'est au tour de Juifs occidentaux de les rencontrer quelques années plus tard et de tenter de réformer leur judaïsme archaïque. Il faut attendre 1975 pour que les Beta Israel soient reconnus comme juifs par le Rabbinat d'Israël, ouvrant la porte à leur immigration, notamment par le biais de deux opérations majeures de rapatriement (l'Opération Moïse en 1984-1985 à partir du Soudan et l'Opération Salomon en 1991 à partir d'Addis-Abeba). Depuis, l'immigration d'Éthiopie se poursuit, constituée avant tout de « Falachmoras », anciens Beta Israel convertis, il y a parfois plusieurs générations, au christianisme ; ils entrent en Israël en vertu du regroupement familial et suivent un programme accéléré de conversion en tant que communauté d'origine juive effectuant un « retour au

¹ Kaplan 1992.

judaïsme ». Aujourd'hui, la communauté éthiopienne vivant en Israël compte plus de 135 000 personnes.

Parmi les travaux consacrés à la place des femmes dans le judaïsme, peu d'études ont examiné la vie religieuse des femmes originaires de sociétés non occidentales, sinon ceux de Susan Sered ou de Lisa Gilad respectivement sur les juives d'origine kurde et yéménite² ; et il n'existe pratiquement aucune analyse sur les juives éthiopiennes et leur rapport à la religion. Toutefois, en raison de pratiques de pureté extrêmement développées autour de la menstruation et de l'accouchement, plusieurs études se sont penchées sur cette question en contexte éthiopien³ ainsi que sur ses changements en Israël⁴. Par ailleurs, d'autres travaux font également mention de ces rituels de pureté, à partir d'une perspective trans-générationnelle⁵, par le biais de modèles de fertilité⁶, ou encore à travers l'étude de leur rôle dans la construction ethnique du groupe en Israël⁷ et de leur vie quotidienne en Éthiopie et dans la société israélienne⁸. Si les études sur les tabous menstruels à travers le monde les décrivent souvent comme une forme de subordination à la structure patriarcale, des travaux plus récents les considèrent comme des éléments de l'identité personnelle et sociale offrant un pouvoir à la femme, et parfois même un moyen de résistance à la domination masculine⁹.

Par conséquent, nous commencerons par explorer l'absence de fonctions féminines dans la religion Beta Israel et l'invisibilité des femmes elles-mêmes dans l'espace du culte en Éthiopie. Puis nous examinerons, à l'inverse, les rôles rituels dévolus aux femmes dans les cérémonies du cycle de vie et dans les rites de pureté, à la lueur de l'expertise et du pouvoir qu'octroyaient ces fonctions spécifiquement féminines. Pour finir, nous tenterons de comprendre comment les bouleversements des rites de pureté féminins consécutifs à la

² Sered 1992 ; Gilad 1989.

³ Kahana 1977 ; Salamon 1999.

⁴ Anteby 1999 ; Cicurel & Sharaby, 2007 ; Trevisan Semi 1985.

⁵ Leitman 1995.

⁶ Phillips 1998.

⁷ Dolève-Gandelman 1990.

⁸ Shabtay & Kacen 2005 ; Weil 2004.

⁹ Cicurel & Sharaby 2007.

migration en Israël sont négociés dans une société d'accueil où les pratiques Beta Israel fondées sur une lecture littérale du texte biblique ne s'accordent pas avec les lois rabbiniques ; ces conflits recouvrent des enjeux identitaires d'ampleur pour les femmes, mais aussi pour la communauté éthiopienne-israélienne dans son ensemble¹⁰.

L'absence des rôles féminins dans le culte Beta Israel

Les Beta Israel pratiquaient une forme particulière de judaïsme, à commencer par l'absence notoire de l'hébreu : la majorité de leurs livres et de leur liturgie étaient en guèze, la langue liturgique ancienne de l'Éthiopie, avec parfois des passages en dialectes agaw, une langue couchitique indigène. Leur livre sacré, qu'ils nomment *Orit*, est rédigé en guèze dans une version identique à celle de l'Église éthiopienne. Il existe, de plus, un corpus d'œuvres littéraires Beta Israel, composées entre le XIV^e et le XVIII^e siècle, où se retrouvent des influences chrétiennes, musulmanes et juives. Enfin, ils ne possédaient aucun texte écrit de commentaires bibliques ou de débats rabbiniques, et la Mishnah, le Talmud et les autres sources de la Loi Orale juive leur étaient inconnues.

À ce titre, le shabbat était observé scrupuleusement parmi les Beta Israel, où toute besogne était proscrite. Mais, à la différence du judaïsme rabbinique, ils devaient, entre autres choses, éteindre tout feu dans le village et procéder à une immersion dans une rivière avant le coucher du soleil du vendredi pour se purifier ; de ce fait, les relations sexuelles entre époux étaient interdites jusqu'au samedi soir. L'une des femmes éthiopiennes-israéliennes interrogée lors de mes recherches a interprété cette pratique ainsi :

Si mon mari s'est immergé dans la rivière avant shabbat et que le soir nous avons des relations sexuelles, il ne peut pas aller à la maison de prière le samedi matin. C'est pour ça qu'on dort dans des couches séparées.

¹⁰ J'ai mené des enquêtes ethnographiques depuis 1991 parmi les immigrants éthiopiens en Israël, notamment ceux arrivés lors de l'Opération Salomon dans des centres d'intégration à Jérusalem, des sites de « caravanes » dans la région de Rehovot puis dans les logements permanents. Je poursuis aujourd'hui cette recherche auprès des nouvelles élites issues de la seconde génération.

Ces lois, proches de celles en cours dans certaines sectes juives comme les samaritains ou les karaïtes, proviennent d'un texte Beta Israel, le *Te'ezaza Sanbat* (Commandements du Shabbat) largement inspiré du *Livre des Jubilés*. Ces lois diffèrent de celles du Talmud, dans lequel les relations sexuelles sont représentées comme un plaisir (*oneg*) du *shabbat*, et où le feu peut être allumé avant le *shabbat*, d'où le commandement d'allumer des bougies avant la tombée de la nuit, pratique féminine par excellence, qui est inexistante chez les Beta Israel.

Le clergé Beta Israel, qui suivait la même hiérarchie que celle de l'Église éthiopienne, était composé de prêtres (*qésotch*) qui remplissaient des fonctions religieuses et politiques en tant que chefs spirituels de la communauté. Des chantres (*däbtära*), soit des clercs lettrés non ordonnés (tel un prêtre divorcé) exécutaient la liturgie et faisaient office de scribes pour la copie de textes sacrés. Des diacres (*diyaqon*) et des moines (*malokse*) vivaient retirés, soumis à des règles de pureté strictes. Pourtant, il n'existait pas de nonnes Beta Israel, alors que cette institution est répandue dans le christianisme orthodoxe éthiopien. Si la majorité des hommes était analphabètes, seuls certains clercs pouvaient lire et écrire et aucune femme Beta Israel n'avait accès à l'écrit en guèze ni aux textes religieux. Ce n'est qu'au début du XX^e siècle que des jeunes femmes ont commencé à être scolarisées en langue vernaculaire, l'amharique, dans des écoles juives ou éthiopiennes.

La maison de prière (*mäsgid ou yä-tsälot bet*) était souvent une grande hutte avec un plan tripartite (cour extérieure, espace du culte et saint des saints réservé aux prêtres et contenant l'*Orit*, les livres sacrés et les objets rituels) ; certaines catégories d'individus, considérés comme impurs, ne pouvaient y pénétrer, telles les femmes mariées ou ceux ayant eu contact avec un non Beta Israel sans s'être purifié ensuite. Les prières quotidiennes étaient chantées par les prêtres sur une musique sacrée et accompagnées les jours de fête d'instruments de musique (timbale, gong, sistre et tambours), mais là non plus les femmes ne prenaient jamais part au chant et ne jouaient pas d'instruments. D'ailleurs, dans la plupart des régions, seules les femmes ménopausées pouvaient pénétrer dans la maison de prière mais n'avaient aucun rôle dans le culte, si ce n'est dans la préparation du pain du shabbat (*barekäät*) qui était béni puis distribué le samedi matin dans la maison de prière. Si

ces restrictions dans l'espace du culte peuvent sans doute être attribuées aux représentations de l'impureté des femmes, certaines (surtout âgées) avaient des fonctions importantes dans les cultes attachés aux esprits (les *ṣars*) et détenaient des savoir-faire prophylactiques ou thérapeutiques (comme ceux de tatoueuse ou de maîtresse de l'esprit – *bālgollé* – dans les rites d'exorcisme).

Quoique les femmes juives éthiopiennes n'aient pas non plus accédé à des fonctions dirigeantes, de juges ou d'arbitres dans les affaires du village, à l'instar des anciens (*chmagellotch*), des vieilles femmes étaient consultées dans certains conflits. Par ailleurs, la figure mythique de la Reine Yodit (aussi dénommée Gudat, Esato ou Esther) est souvent rappelée comme une possible héroïne Beta Israel qui aurait conquis Axoum au X^e siècle¹¹.

En revanche, les femmes jouaient un rôle important dans la vie économique. Les Beta Israel vivaient dans de petits villages des hauts plateaux du nord de l'Éthiopie. La plupart des hommes travaillaient la terre comme métayers pour les propriétaires chrétiens, élevaient du bétail et étaient également artisans. Les femmes pratiquaient la vannerie, la broderie et la poterie et vendaient leurs productions au marché. La répartition des rôles de genre suivait une division stricte des tâches où les hommes travaillaient à l'extérieur et les femmes étaient chargées d'élever les jeunes enfants et préparer les aliments (griller, piler et moudre les grains, faire pousser des légumes, traire les vaches et les chèvres, chercher l'eau à la rivière). Bien que l'espace de cuisine ait été interdit d'accès aux hommes, ces derniers s'occupaient de l'abattage de la viande, de sa préparation et de sa cuisson, en suivant les prescriptions du texte biblique. Les Beta Israel pratiquaient également des sacrifices pour les principales fêtes (surtout à Pâque) ainsi que pour des offrandes, des rites propitiatoires ou d'expiation ; mais là non plus les femmes n'avaient pas de rôle dans le savoir ou dans la transmission de ces pratiques, bien que certaines m'aient dit avoir égorgé un poulet, par exemple, quand aucun homme n'était présent pour le faire. Avec l'accès à l'éducation au XX^e siècle, quelques jeunes femmes Beta Israel commencèrent à occuper des emplois ou ouvrir leur propre commerce ; dans certains cas elles

¹¹ Kaplan 1992 : 47.

refusaient le mariage « arrangé » par leurs parents et préféraient pour la première fois demeurer célibataire. Toutefois, c'est dans les sphères liées à la sexualité et aux rites du cycle de vie qu'elles détenaient des rôles prépondérants.

Fonctions rituelles des femmes Beta Israel : le cycle de vie

En effet, les femmes Beta Israel, notamment celles d'un certain âge, remplissaient des fonctions rituelles, au moment de la naissance et de la mort, telles que sage-femme, circonciseuse ou pleureuse. Ces tâches qui incombaient spécifiquement aux femmes renvoyaient à des formes de savoir et d'expertise rituelle féminine inexistantes dans le reste du monde juif. Ces rites du corps, qui définissaient l'identité genrée en Ethiopie, étaient également liés aux pratiques de pureté qui offraient aux femmes un pendant aux rôles rituels masculins, mais où elles détenaient le pouvoir supplémentaire de réguler à la fois les rapports entre hommes et femmes et entre Beta Israel et Éthiopiens chrétiens.

La naissance avait généralement lieu dans une hutte éloignée du village où se rendait la parturiente, accompagnée d'une ou deux sages-femmes qui, après l'accouchement, se chargeaient d'enterrer le placenta et le cordon ombilical à proximité. Cette fonction rituelle détenait une signification importante car négliger cet ensevelissement entraînait des conséquences néfastes pour l'avenir du nouveau-né¹² ; on disait d'ailleurs qu'à son décès une personne devait être ensevelie « là où son cordon est enterré ». Ces matrones, considérées comme impures, car en contact avec l'accouchée, devaient s'immerger dans une rivière, toujours proche des villages Beta Israel, et lessiver leurs habits avant de regagner le village à la tombée du jour. La parturiente séjournait ensuite 40 jours (7 + 33) après la naissance d'un garçon et 80 jours (14 + 66) après celle d'une fille dans cette hutte de l'accouchée (*yä-aras gojjo*), selon les degrés d'impureté édictés dans le Lévitique (12, 1-8 ; 18 et 15). C'est pourquoi la circoncision (*gezzäit*) d'un garçon, pratiquée le 8^e jour, était exécutée dans cette hutte non pas par un prêtre, qui se tenait parfois à l'écart et récitait les

¹² Anteby-Yemini 2004 : 239-245.

bénédictions, mais le plus souvent par une circonciseuse¹³. Elle demeurait impure jusqu'au soir puis s'immergeait dans un cours d'eau et lessivait ses vêtements avant de regagner le village. Par conséquent, la cérémonie où l'enfant recevait son nom ne se tenait qu'à la fin de la réclusion, soit le 40^e ou 80^e jour, suivant l'immersion du nouveau-né et de la parturiente (qui se rasait aussi la tête) avant leur retour au village au coucher du soleil.

Les filles étaient excisées (clitoridectomie), parfois à quelques jours, par une vieille femme expérimentée – ce qui est courant aussi parmi les chrétiennes éthiopiennes – pratique qui a disparu avec l'émigration vers Israël. Le motif invoqué était le contrôle de la sexualité de la femme, qui, sans cette opération, aurait couru après les hommes¹⁴. Or, la virginité était hautement valorisée, comme le démontre la cérémonie de mariage, nommée *kashärä* car on attachait un ruban blanc (pour la pureté) et un rouge (pour la virginité) autour du front du marié. Après que les époux s'étaient retirés dans une hutte, un drap taché de sang était exhibé publiquement et le marié enlevait les rubans ; si la mariée n'était pas vierge, elle était renvoyée dans son village.

Le corps défunt était également perçu comme source d'impureté suivant en cela le texte biblique. Ainsi, les hommes qui lavaient le cadavre, le transportaient au cimetière et l'enterraient étaient-ils considérés comme impurs durant sept jours et s'isolaient-ils dans une hutte construite à cet effet, à l'écart du village. Des femmes lavaient les cadavres féminins et, en ce sens, jouaient à leur tour un rôle rituel dans ces pratiques mortuaires. Mais, de façon plus surprenante, le chant des femmes, absent des rituels religieux, se faisait entendre aux funérailles Beta Israel par la voix de pleureuses qui contaient la vie du/de la défunt(e) ; des parentes déclamaient aussi des eulogies et exécutaient des danses funéraires.

Pourtant, c'est dans les rites de pureté que les femmes Beta Israel jouaient un rôle majeur dans la construction de l'identité du groupe et de son altérité avec leurs voisins chrétiens. Durant la menstruation, la femme, dès ses premières règles, s'isolait sept jours dans la « hutte de

¹³ Anteby 1999 ; Trevisan Semi 1985.

¹⁴ Kahana 1977 : 44.

sang» (*yä-dam gojjo*) ou « hutte de malédiction » (*yä-margäm gojjo*) construite à l'écart du village. Cette structure, qui servait parfois aussi de « hutte de l'accouchée », était entourée d'un muret de pierres, délimitant l'espace pur de l'espace impur, sur lequel on déposait des aliments préparés par les autres femmes du village¹⁵. En effet, les femmes demeurant dans cette hutte étaient exemptées de toute tâche ménagère, y compris la cuisine. Si certains villages disposaient d'une « hutte de sang » pour chaque unité domestique, d'autres possédaient une hutte partagée par plusieurs voisines, d'autant que toutes les femmes devaient s'y rendre, qu'elles soient célibataires, veuves ou divorcées, ainsi que les femmes Barya, un groupe d'anciens captifs travaillant au compte des familles Beta Israel et converti à leur judaïsme pour ces raisons de pureté.

Cette période d'isolement m'a souvent été décrite sous le signe du repos et d'une intense socialisation. Comme me le disait Kassa : « On discutait beaucoup, on dormait, on se reposait. On étaient assises et on buvait du café en racontant des histoires ; on faisait aussi de la broderie ». Cet univers exclusivement féminin représentait à la fois un espace de communication et un lieu de transmission du savoir dans lequel les jeunes filles apprenaient techniques et savoir-faire traditionnels. D'autres, pourtant, détaillent cet isolement comme un moment d'angoisse et de solitude, telle Ganat : « La nuit on avait froid, le jour on avait chaud. On avait peur toute seule et on entendait les cris des hyènes pendant la nuit ». Certaines rappellent : « Parfois on oubliait de nous apporter à manger ! ». À la fin de la réclusion, la femme se purifiait dans la rivière, lavait ses vêtements, se coupait les ongles, jeûnait toute la journée et regagnait la demeure familiale à la tombée de la nuit. Elle pouvait alors reprendre les relations sexuelles avec son mari, et plus d'une m'a confié que ce soir-là était le moment le plus propice à la conception...

Dans une certaine mesure, on peut postuler que les femmes détenaient, de par leurs pratiques menstruelles, un rôle rituel équivalent à celui des hommes rendus impurs par le contact avec la mort ; une

¹⁵ Sur la circulation de certains objets « secs » ou « humides » de l'espace impur de la hutte à l'espace pur du village moyennant purification et sur ces catégories proches de celles du Talmud, cf. Anteby-Yemini 2004 : 462.

relative symétrie s'observe entre les femmes menstruées et les hommes impurs qui restaient tous également isolés pendant 7 jours, ainsi qu'entre les gestes de purification accomplis à l'issue de leur isolement. Pourtant, en se rendant à la « hutte de sang », les femmes remplissaient également une fonction sociale, en exprimant de façon non verbale l'impureté, mais aussi en indiquant publiquement un statut, comme la puberté (la première fois qu'une jeune fille s'y rendait), la grossesse (lorsqu'une femme n'y allait pas) ou la ménopause (quand elle cessait d'y aller). Ainsi, quoique la grossesse ait été passée sous silence durant les premiers mois, on devinait cet état, comme me l'expliqua Lemlem : « Tout le monde sait immédiatement si je suis enceinte parce que je ne vais plus à la hutte de sang ». Hagar Salamon souligne, de plus, la manière dont cette hutte fonctionne comme une instance de « contrôle social » si un époux est en voyage plusieurs mois et que sa femme cesse de s'y rendre tout d'un coup... Enfin, les femmes Beta Israel, par le biais de pratiques de pureté, possédaient aussi une fonction identitaire, en distinguant le groupe des autres groupes éthiopiens. En effet, les chrétiennes n'étaient pas isolées pendant leurs règles ni pendant la période post-partum, bien qu'elles n'aient pas accès à l'espace de l'église durant ces moments-là¹⁶. Le sang des femmes était un marqueur de différenciation inter-ethnique et inter-religieux¹⁷. Les pratiques de pureté des femmes ne peuvent donc se limiter à l'expression d'un contrôle de leur sexualité ou d'une domination masculine. Elles étaient d'abord une composante centrale dans l'identité de la personne, du genre, de l'ethnicité et de la religion Beta Israel. On peut soutenir que les femmes parvenaient par-là à un statut et à un pouvoir rituel qui compensaient leur absence dans le culte religieux.

Bouleversements de la pureté en Israël

Avec l'immigration quasi totale des Beta Israel en Israël après 1991, les rites du cycle de vie et de pureté se voient radicalement transformés, renégociés puis, le plus souvent, abandonnés. Déjà en Éthiopie, le contact avec le judaïsme occidental avait entraîné des changements

¹⁶ Pankhurst 1992 : 129.

¹⁷ Salamon 1999.

dans ces conduites rituelles, amplifiés durant les périodes d'attente au Soudan et à Addis-Abeba. Mais c'est en Israël que ces pratiques sont mises au défi non seulement parce qu'il s'agit d'une société occidentalisée et urbanisée où les « huttes de sang » n'ont plus leur place, mais surtout en raison du décalage entre judaïsme éthiopien et judaïsme rabbinique. En effet, la plupart des Israéliens ne pratiquent aucune forme de pureté et les juifs pratiquants observent des lois de *niddah* qui diffèrent considérablement, puisqu'elles n'ont trait qu'à la « pureté familiale » qui régit les relations entre époux et ne concernent donc que les femmes mariées.

À leur arrivée, les immigrants d'Éthiopie étaient logés dans des centres d'intégration où différents aménagements spatiaux ont recréé, tant bien que mal, un espace symbolique de l'impureté, alors que les fonctionnaires israéliens refusaient de leur octroyer un lieu d'isolement. Par exemple, dans l'un des centres d'accueil que je fréquentais, un bout du couloir de chaque étage de l'immeuble était réservé aux femmes impures, à qui l'on apportait la nourriture du réfectoire, comme on portait jadis les aliments à la hutte de sang. Pourtant, si les normes de commensalité excluant ces femmes étaient conservées pendant les premiers mois en Israël, elles ont rapidement disparu.

En effet, une fois l'installation faite dans des logements permanents, des compromis liés principalement à l'espace du sommeil perdurent, tandis que les femmes impures cuisinent et s'occupent des tâches domestiques. Elles dorment parfois dans le salon et le mari dans la chambre, ou demeurent dans la chambre à coucher (surtout pendant les relevailles), tandis que le mari s'installe au salon. Toutefois, la période post-partum de 40 ou 80 jours n'est plus respectée et les femmes sortent de leur chambre après deux ou trois semaines, ou dès le huitième jour pour la circoncision d'un garçon ; cependant, l'époux ne regagne la chambre commune qu'à la fin de la réclusion traditionnelle, date à laquelle une fête est encore célébrée. Les seuls foyers visités où les femmes sont encore physiquement isolées sont ceux de prêtres (*qésotch*), où une bâtisse séparée dans le jardin d'appartements en rez-de-chaussée ou un studio sur le même palier font office de « hutte de sang et de relevailles » pour les filles, épouses, et belles-filles. J'étais surprise d'apprendre que même la seconde génération observait cette pratique ; ainsi la fille d'un prêtre qui étudiait

en internat, se rendait-elle dans la maisonnette de leur jardin durant ses visites en fin de semaine si elle était en période d'impureté, « pour honorer mon père » selon ses propres termes. Inbal Cicurel et Rahel Sharaby montrent que certaines épouses de prêtres abandonnent ces rituels, d'autres adoptent les pratiques rabbiniques de *niddah* et d'autres encore s'isolent dans une hutte construite dans leur jardin ou dans une chambre réservée à cet effet dans leur appartement. Ces femmes combattent pour le droit de continuer ces pratiques contre les autorités (y compris des femmes), parfois contre leur mari ou d'autres prêtres vétérans et font appel par choix à cette coutume Beta Israel pour gagner pouvoir et contrôle sur leur corps¹⁸ ; à ce titre, elles renversent les rôles de genre, laissant leur mari s'occuper du foyer et des enfants une semaine par mois...

Les femmes qui se considèrent comme impures restreignent également leur fréquentation de l'espace public. Certaines femmes me disent s'abstenir de participer à la cérémonie traditionnelle de café entre voisines, et se tenir à l'écart des mariages, enterrements et autres cérémonies du cycle de vie. Elles m'assurent aussi qu'elles n'entrent pas dans une synagogue et évitent de prier durant les périodes d'impureté.

Les rites de purification subissent également des transformations en Israël où un bain rituel (*mikveh*) est utilisé par les juifs observants pour des immersions de conversion et de purification. Dans le judaïsme rabbinique, une femme est considérée comme impure durant ses règles puis les « sept jours sans sang » qui suivent ; elle se rend donc au bain rituel vers le 12^e jour de son cycle, après quoi elle peut reprendre les relations sexuelles avec son époux, tandis que les femmes Beta Israel s'immergeaient dans un cours d'eau le soir du 7^e jour. En Israël, la majorité des immigrantes ne se rendent pas au bain rituel, qui était inconnu en Éthiopie. Il fait en effet l'objet d'une contestation, d'une part parce qu'il est associé avec les conversions symboliques demandées aux immigrants éthiopiens dans les années 1980, et d'autre part parce que ses eaux sont « stagnantes » (même s'il s'agit d'eau de pluie) au contraire des « eaux vives » des rivières éthiopiennes. Seule la minorité de celles qui sont devenues

¹⁸ Cicurel & Sharaby 2007.

orthodoxes fréquente le *mikveh*, les autres adoptant la douche pour se purifier, bien qu'elle soit inacceptable pour les rabbins¹⁹.

Ainsi, la perte de l'espace rituel de la pureté féminine est-il un des bouleversements les plus importants pour la génération des mères²⁰, qui perdent contact avec leur corps et doivent repenser leur espace vécu, et ce d'autant plus que la menstruation, peu fréquente en Éthiopie en raison des grossesses et de l'allaitement prolongé, devient plus régulière en Israël. Cette situation exige donc, dans un deuxième temps, des compromis idéologiques. En effet, beaucoup de femmes se disent tourmentées à l'idée de souiller le domaine domestique et par le sentiment de culpabilité d'avoir « du sang dans la maison », comme l'une d'elles me le confie. Plusieurs adultes déplorent continuellement qu'en Israël « tout le monde est mélangé », à savoir les hommes et les femmes, purs et impurs. Ce désordre social et cette confusion symbolique des statuts provoque une souillure, qui selon la théorie de Mary Douglas²¹, catégorise tous les faits qui brouillent, effacent ou autrement confondent des classifications données. Si les immigrants éthiopiens sont d'abord désorientés d'apprendre que les Israéliens n'observent pas les rites de pureté, même masculins, ils entreprennent d'idéaliser l'Éthiopie comme territoire « pur et propre » face à « l'impureté » de la Terre Promise²². Ce faisant, ils « récupèrent » si l'on peut dire, par leurs stratégies discursives, la dimension symbolique des rites de pureté féminine afin de revendiquer une légitimité de « vrais juifs » face à l'impureté présumée des Israéliens.

*

* *

En Éthiopie, l'exclusion des femmes du culte Beta Israel était « compensée », en quelque sorte, par leurs fonctions rituelles dans le domaine de la pureté et des rites du cycle de vie. Avec la migration en Israël elles ont perdu un espace privilégié d'échanges et de savoirs

¹⁹ Sur les représentations ayant trait au contact des femmes menstruées avec l'eau, cf. Anteby-Yemini 2004 : 454.

²⁰ Dolève-Gandelman 1990.

²¹ Douglas 1971 [1966].

²² Trevisan Semi 1985.

ainsi qu'un certain pouvoir qui les mettait en situation de tracer les frontières internes et externes du groupe. De plus, dans la situation « d'impureté permanente » où elles se trouvent désormais, elles doivent négocier avec l'idéologie de la pureté Beta Israel au niveau individuel et communautaire.

La seconde génération, qui a complètement délaissé les rites d'antan, ne fait pas « l'expérience de la souillure » ni de « l'inconsistance de la croyance et de la pratique », qu'a décrites Lisa Gilad chez les juives yéménites immigrées en Israël²³. Les jeunes femmes articulent aujourd'hui des constructions identitaires en tant que femmes, juives, éthiopiennes et israéliennes, à partir de leurs nouveaux rôles de genre et de leurs nouvelles fonctions comme soldates, musiciennes, actrices, journalistes, chanteuses, infirmières, entrepreneuses, avocates, institutrices, politiciennes ou diplomates. D'autres, qui prennent part au culte dans les synagogues et ont fait la cérémonie de majorité religieuse (*bat-mitzvah*) – qui était inconnue en Éthiopie – accèdent à de nouvelles positions dans la sphère du religieux, en tant que conseillères pour jeunes mariées (*madrikha kalot*), formatrices pour la *bat mitzvah*, éducatrices dans les cours de conversion pour Falachmoras, ou surveillantes de bain rituel (*balamit*). Quelques-unes participent à un programme pour jeunes éthiopiennes-israéliennes à Nishmat, un centre d'étude avancée de la Torah pour femmes à Jérusalem, afin d'approfondir leurs connaissances en études juives et devenir des leaders communautaires. Si les rôles genrés sont donc en redéfinition, à quand la première femme rabbin d'origine éthiopienne ?

Bibliographie

ANTEBY Lisa, 1999, « "There's Blood in the House": negotiating female rituals of purity among the Ethiopian Jews in Israel », in Rahel R. WASSERFALL (ed.), *Women and Water: menstruation in Jewish life and law*, Hanover, NH, University Press of New England, Brandeis series on Jewish women, p. 166-186.

ANTEBY-YEMINI Lisa, 2004, *Les Juifs éthiopiens en Israël. Paradoxes du paradis*, Paris, CNRS Éditions.

²³ Gilad 1989 : 131.

- CICUREL Inbal & SHARABY Rahel, 2007, « Women in menstruation huts: variations in preserving purification customs among Ethiopian immigrants », *Journal of Feminist Studies in Religion*, 23/2, p. 69-84.
- DOLÈVE-GANDELMAN Tsili, 1990, « Ethiopia as a lost imaginary space: the role of Ethiopian Jewish women in producing the ethnic identity of their immigrant group in Israel », in Juliet Flower MACCANNELL (ed.), *The Other Perspective in Gender and Culture*, New York, Columbia University Press, p. 242-257.
- DOUGLAS Mary, 1971, *De la Souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Maspéro [trad. de l'anglais *Purity and Danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*, London et New York Routledge and Kegan Paul, 1966].
- GILAD Lisa, 1989, *Ginger and Salt: Yemeni Jewish women in an Israeli town*, Boulder, Westview Press.
- KAHANA Yaël, 1977, *Frères noirs. La vie parmi les Falachas*, Tel-Aviv, Am Oved (hébreu).
- KAPLAN Steven, 1992, *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia: from earliest times to the twentieth century*, New York, New York University Press.
- LEITMAN Eva, 1995, « Migration and transitions: three generations of Ethiopian women », in Steven KAPLAN, Tudor PARFITT & Emanuela TREVISAN SEMI (eds), *Between Africa and Zion*, Jerusalem, Ben-Zvi Institute, p. 166-178.
- PANKHURST Helen, 1992, *Gender, Development and Identity: an Ethiopian study*, London, Zed Books.
- PHILLIPS Davids Jennifer, 1998, « Fertility decline and changes in the life-course among Ethiopian Jewish women », in Tudor PARFITT & Emanuela TREVISAN SEMI (eds), *The Beta Israel in Ethiopia and Israel: studies on the Ethiopian Jews*, Richmond, Curzon Press, p. 137-159.
- SALAMON Hagar, 1999, *The Hyena People: Ethiopian Jews in Christian Ethiopia*, Berkeley, University of California Press.
- SERED Susan S., 1992, *Women as Ritual Experts: the religious lives of elderly Jewish women in Jerusalem*, Oxford, Oxford University Press.
- SHABTAY Malka & Lea KACEN (eds), 2005, *Muluaem: women and girls of Ethiopian origin in spaces, worlds and journeys between cultures*, Tel-Aviv, Lashon Tzaha (hébreu).
- TREVISAN SEMI Emanuela, 1985, « The Beta Israel (Falashas): from purity to impurity », *Jewish Journal of Sociology*, 27/2, p. 103-114.
- WEIL Shalva, 2004, « Ethiopian Jewish women: trends and transformations in the context of transnational change », *Nashim*, 8, p. 73-86.